¿Acaso desprecias las riquezas de su bondad? ¿Ignoras que la benignidad de Dios te llama a penitencia? (278). Ved ahí al pecador que por su malicia no se convierte, despreciando las riquezas de la divina bondad que lo llama y no deja de moverlo con su gracia para que se convierta. Dios odia al pecado, pero al mismo tiempo no deja de amar al pecador mientras éste vive sobre la tierra, y por eso nunca deja de ofrecerle los auxilios necesarios para que se pueda salvar y las gracias necesarias para que resista a las tentaciones. Por eso dice San Pedro (279). *Patiender agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti.* Con paciencia se porta con vosotros, no queriendo que nadie perezca, sino que todos se acojan a hacer penitencia.

Hay, sin embargo de esto, teólogos que sostienen que Dios niega los auxilios de la gracia suficiente a algunos pecadores obstinados, y apoyan su sentencia en un lugar de Santo Tomás (280) que interpretan diciendo que algunos pecadores pueden evitar todos los pecados en particular, pero no todos los

278. Rom., II, 4. 279. II Petr., III, 9.
280. Lib. contra Gent., cap. 160.

pecados en conjunto, porque en pena de anteriores culpas se encuentran privados de toda gracia actual. Pero respondemos que en este lugar Santo Tomás no habla de la gracia actual sino de la habitual, o sea de la gracia santificante, la cual faltando, no puede el pecador mantenerse por mucho tiempo sin caer en nuevos pecados, según enseña en otros muchos lugares. Y que lo mismo pretenda en el lugar aducido, claramente aparece por las palabras del contexto que preceden, las cuales conviene que discutamos para penetrar el verdadero pensamiento del santo. Primeramente, el título del citado capítulo 160 es este: *Que el hombre que permanece en el pecado, sin la gracia no puede evitar el pecado*. El intento, pues, del santo Doctor, no es probar que algunos pecadores se encuentran privados de toda gracia actual, y que así, no pudiendo evitar todo pecado, pequen y se hagan dignos de pena, sino que pretende probar contra los pelagianos, que el hombre sin la gracia santificante no puede abstenerse de pecar. Y se ve que habla el Santo de la gracia santifi-cante, porque esta es la que solamente coloca al alma en el recto orden de tener a Dios por último fin, sin la cual rectitud no

puede el hombre dejar de cometer otros muchos y nuevos pecados.

Y no podía ser que el santo lo entendiese de otra manera, porque en otros muchos lugares enseña que a ninguno falta jamás la divina gracia, y que el pecador nunca está tan perdido y abandonado de la gracia, que no pueda deponer su obstinación y unirse con la divina voluntad, lo cual ciertamente no puede hacerse sin el auxilio de la gracia. Por lo demás, Santo Tomás enseña (281) que sólo los pecados de los demonios y de los condenados son los que no pueden remediarse por la penitencia; y si alguno le faltase la gracia, ciertamente que no podría arrepentirse.

Hablando de este punto el Cardenal Belarmino, sabiamente distingue y dice que, en cuanto a evitar nuevos pecados, todo pecador y en todo tiempo cuenta con el auxilio, a lo menos mediato, y en cuanto a la gracia de convertirse dice que esta no se da en todo tiempo al pecador, pero que ninguno quedará de tal modo abandonado que de cierto y absolutamente por todo el espacio de su vida esté privado del auxilio de Dios y pueda desespe-

281. 3 p., q. 86, a. 1.

rar de salvarse. Y la razón es clara: porque si el pecador fuese completamente abandonado de la gracia, o no se le podrían imputar a culpa sus pecados o estaría obligado a lo que no puede cumplir. Pero es regla indudable en esta materia la que expresó San Agustín diciendo que jamás se peca en aquello que evitarse no se puede: luego la gracia nunca abandona al pecador. Añádese a esto, como dicen San Agustín y Santo Tomás, que si Dios nos obligase a guardar preceptos imposibles, sería inicuo y cruel. Otra cosa es cuando el hombre, por su propia negligencia, no tiene la gracia para poder guardar los mandamientos. Lo cual propiamente se entiende de cuando se descuida de poner en práctica la gracia remota de la oración, con la cual se puede obtener la próxima para observar el precepto.

Ni obsta lo que dice Santo Tomás (282), que algunos se niega la gracia en pena del pecado original, alegando en confirmación de ello la autoridad de San Agustín. Porque como responde muy bien el doctísimo Cardenal Gotti, San Agustín y Santo Tomás hablan de la gracia próxima y actual que se requiere para sa-

---

282. 2.ª, 2.æ, q. 2, art. 4, ad I.

tisfacer los preceptos de la fe y de la caridad; y no pretenden con esto negar que el Señor da a cada uno la gracia interna, con que, al menos mediatamente, pueda impetrar la gracia de la fe y de la salvación. Ni puede esto de otra manera entenderse, porque si fuese cierto que algunos pecasen sin el auxilio de la gracia remota suficiente y que se les imputase a culpa por causa del pecado original, debería decirse que para pecar basta la libertad de la voluntad que nosotros interpretativamente hemos tenido en el pecado de Adán; pero esto no puede decirse porque está expresamente condenado en la proposición primera de Miguel Bayo. Y es cierto, como escribe el Cardenal Belarmino, que para cometer un pecado personal distinto del pecado de Adán, se necesita un nuevo ejercicio de libertad y una libertad distinta de la libertad de Adán. De todo lo cual concluyen los teólogos, que el decir que Dios niegue a alguno el auxilio suficiente para satisfacer a los preceptos sería contra la fe, porque Dios en este caso obligaría a un imposible.

Replica a esto Giovenino, diciendo que el pecador se hace reo por la libertad de ejercicio, en elegir voluntariamente este o aquel pecado, aunque necesariamente peque, faltándole la gra-

cia actual que baste para librarlo de todo pecado. Pero esta doctrina es insostenible. Pues qué, ¿acaso un condenado a muerte, que no tiene otra libertad que la de escoger el hierro o el veneno, o el fuego que deba matarlo, podrá decirse que eligiendo este o aquel género de muerte, voluntaria y libremente muere? ¿Dónde está la libertad cuando hay necesidad de pecar?

Responden los contrarios, que el pecador abandonado de la gracia, aunque no pueda evitar todos los pecados mortales *collective*, puede, sin embargo, evitar cada pecado *distributive*, esto es, singularmente hablando, *por simple suspensión o negación del acto*, como dicen. Pero tampoco esto puede, por varias razones, admitirse.

1.º Porque cuando urge una tentación vehemente que necesita mucho esfuerzo para resistirla, no pueda moralmente ella superarse, sino con el auxilio de la gracia o acogiéndose a otra pasión viciosa que le sea opuesta; de manera que un tal pecador privado de la gracia sería entonces sin remedio compelido a pecar o de uno o de otro modo.

2.º Cuando fuerza una gran concupiscencia pecaminosa en una materia, no siempre, sino más bien, rara vez, existe otro motivo

desordenado en contrario, que tenga tal fuerza de inducir al hombre a abstenerse de consentir en aquella; por lo cual, faltando este opuesto motivo, ya entonces estaría necesitado el pecador a cometer aquel mal en particular, al cual se siente inclinado.

3.º Aquel abstenerse del pecado *por simple negación del acto*, apenas puede uno figurárselo en los preceptos negativos, y mucho menos puede tener lugar cuando urge un precepto positivo de cumplir algún acto sobrenatural, como son los actos de fe, de esperanza, de caridad y de contrición: porque siendo sobrenaturales estos actos necesariamente para cumplirlos se necesita el auxilio divino sobrenatural. Por tanto, al menos en este caso, cuando falta la gracia, el hombre pecaría necesariamente "si no satisfaciese tal precepto positivo aunque pudiese evitar el pecado; lo cual, como dice el P. Báñez, es contra la fe".

Ni vale decir que si el pecador se halla privado de la gracia es por culpa suya, y por eso, aunque esté abandonado de la gracia, verdaderamente peca. Porque el Señor justamente puede castigar a un tal pecador por las culpas antes cometidas; pero no por las transgresiones que en adelante ha de hacer en los precep-

tos que no puede cumplir. Si un esclavo, dice el Cardenal Gotti, fuese mandado a un lugar y por su culpa cayese en un hoyo, podría su amo castigarlo por su caída y también por la culpa futura de no querer obedecer si le diese los medios necesarios para salir del hoyo; pero si el amo no le diese los medios necesarios para salir de allí, sería un tirano si le quisiese obligar a que siguiera su camino y le castigase si no lo prosiguiese.

Oponen, por fin, los contrarios muchos lugares de la Escritura que parecen significar este divino abandono, como son, por ejemplo, aquellos: *Excoeca cor populi hujus... ne forte videat, et convertatur, et sanem cum* (283). *Curavimus Babylonem et non est sonato; derelinguamus eam* (284), y otros semejantes.

Pero a todos estos pasajes común y fácilmente se responde que en las Sagradas Escrituras con frecuencia se llaman operaciones de Dios lo que no son más que permisiones. Por lo cual en estos casos se significan, no que Dios positivamente destine y determine algunos a pecar, como blasfema Calvino, sino que permite que algunos pecadores, en pena de sus

283. Is., VI, 10.

284. Jer., LI, 9.

culpas, por una parte sean combatidos de vehementes tentaciones y de otra queden moralmente abandonados en su pecados, de modo que su conversión y la resistencia que podrían poner a las tentaciones, si bien no es imposible y desesperada, sin embargo, por defecto de ellos y por los malos hábitos contraídos se hace muy difícil, porque, puesto en tal relajación de vida, no tendrán más que deseos muy débiles e ineficaces para ponerse en camino de salvación. Y esta es aquella obstinación imperfecta en la que se constituye el obstinado pecador.

De una parte la mente obscurecida, la voluntad endurecida a las divinas inspiraciones y atraída a los placeres sensibles, sintiendo desprecio y náuseas por los bienes espirituales, con los apetitos vivos y las pasiones no sojuzgadas; por otra parte, las luces e inspiraciones de Dios poco eficaces para mover por culpa del alma, a causa del desprecio y del mal uso que se ha hecho de ellas, con aversión a las cosas buenas por no abandonar los sensuales deleites; todas estas cosas son las que constituyen el abandono moral, en el cual, una vez puesto el pecador, se le hace muy difícil salir de él y entablar una vida ordenada.

Para salir y pasar de un salto de un tan lastimoso desorden al estado de salvación, se necesitaría una gracia abundante y extraordinaria; pero Dios rara vez concede esta gracia a tales pecadores obstinados. La concede alguna vez a algunos, eligiéndolos para vasos de misericordia, según escribe el Apóstol, a fin de dar con esto alguna muestra de su bondad; pero a otros justamente la niega y los deja en su infeliz estado, para demostrar su justicia y su poder.

No negamos, pues, que se da el abandono moral de algunos pecadores obstinados, por el cual la conversión de ellos es moralmente imposible, esto es, dificilísima. Lo cual por otra parte también sirve para satisfacer lo que hay de buen intento en la sentencia de los adversarios, que es el poner un freno a los impíos induciéndolos a convertirse antes que lleguen a caer en un tan deplorable estado. Pero es crueldad querer quitar toda esperanza y cerrar completamente el camino de la salvación diciendo que los pecadores están en un abandono absoluto, privados completamente de toda gracia actual para evitar nuevos pecados y para convertirse, al menos mediatamente, por medio de la oración, con lo cual podemos obtener los auxilios abundantes para llegar al buen

estado: más aún, porque el temor del abandono total no sólo induciría a la desesperación, sino que también al desenfreno de los vicios; pues creyéndose del todo destituidos de la gracia, sin que les quede esperanza alguna de conseguir la salvación eterna, los pecadores soltarán completamente la rienda a todos los desenfrenos de sus desordenados apetitos.

CAPÍTULO III

SE EXPONE Y SE CONFUTA EL SISTEMA DE JANSENIO DE LA DELEITACIÓN RELATIVAMENTE VENCEDORA.

En el capítulo siguiente demostraremos que la gracia de la oración se da a todos, aunque esta sentencia no gusta a Jansenio, el cual se atreve a llamarla una alucinación. Dice Jansenio que para tener oración sea necesaria la deleitación relativamente vencedora, para usar de las palabras propias de su sistema, la cual deleitación dice que no a todos se conce-

de, y por esto añade que no todos tienen la gracia suficiente y la potencia para cumplir los preceptos, porque a muchos falta la gracia remota de poder rogar o al menos de rogar como se debe. Por eso antes de pasar a probar nuestra sentencia es necesario refutar este pernicioso sistema del que se derivan otros muchos errores y hacer ver que los jansenistas, y no los otros, son los alucinados.

Son de todos conocidas las cinco proposiciones de Jansenio condenadas por la Iglesia como heréticas. Pues bien: todas estas proposiciones nacen de su indicado sistema de la deleitación preponderante, en la que funda toda su doctrina.

Dice Jansenio que la voluntad del hombre después del pecado de Adán no puede obrar de otra manera sino siguiendo, o la deleitación de la gracia que él llama *celeste*, o la deleitación de la concupiscencia llamada por él *terrena,* según que la una o la otra sea la que prevalezca. Así, si la deleitación celeste es mayor, ella es la que necesariamente vence; si prepondera la deleitación terrena, entonces necesariamente debe ceder la voluntad a ésta.

Y aquí conviene advertir, que Jansenio no ya pretende hablar de la deleitación delibera-

da, o sea consiguiente, porque en este caso estaría conforme con todos los teólogos católicos, siendo así que cuando la deleitación es deliberada y admitida, entonces no sólo sin necesidad, sino libremente, es necesario que la voluntad obre según la tal deleitación; habla, pues, de la deleitación indeliberada, y así es cómo entiende el célebre texto de San Agustín: *Es necesario que obremos según lo que más nos agrada* (286). El cual texto necesariamente, como luego demostraremos, se debe entender de la deleitación deliberada y consiguiente, no como Jansenio lo hace, de la deleitación indeliberada y antecedente a todo acto de la voluntad. Por lo cual, según él, no hay más gracia suficiente; porque o ésta es de menor peso, y entonces no basta; o supera a la concupiscencia, y en este caso es necesariamente eficaz, ya que toda la eficacia de la gracia no la hace consistir en otra cosa que en la preponderancia relativa de la deleitación indeliberada.

De esta teoría fundamental de su sistema se derivan como otras tantas conclusiones necesarias las cinco proposiciones condenadas.

---

286. In epist. ad Gal., c. 5.

Dejemos las demás y hablemos aquí solamente de la primera y de la tercera, que son las que hacen a nuestro propósito. Dice la primera. *En tanto algunos preceptos se hacen imposibles aun a los justos que quieren y se esfuerzan por observarlos, en cuanto les falta la gracia que prevalezca sobre la concupiscencia.* Aunque la gracia, dice Jansenio, por sí y absolutamente, y considerándola separaba del acto y de las circunstancias, sea suficiente para mover la voluntad al bien, sin embargo relativamente, o sea considerada con respecto a la deleitación carnal, es insuficiente para mover el asentimiento de la voluntad, siempre que supere la deleitación terrestre a la celestial. De esto se seguiría, como sabiamente escribe el P. Gravesón, que la potencia absoluta que el hombre tendría en virtud de la gracia para observar los preceptos, cuando proviene de una gracia inferior a la concupiscencia, ya no sería en realidad más potencia, sino verdadera impotencia, pues la voluntad entonces sería incapaz para observar el bien, a la manera que el peso menor no puede superar al mayor.

Pues ¿cómo, entonces, podrá estar el hombre sin culpa, si no cumple el precepto, porque le falta el auxilio que necesita para cum-

plirlo? La contradicción es demasiado manifiesta y el mismo Jansenio no puede dejar de verla y confesarla; pero veamos cómo responde a esta dificultad. Dice en primer lugar que entonces excusa la impotencia, cuando el hombre quiere cumplir el precepto y no puede, pero no cuando no quiere cumplirlo. A esto replicamos nosotros que, según los principios de Jansenio, cuando la voluntad debe necesariamente ceder a la deleitación indeliberada de la concupiscencia, por causa de que esta prevalece sobre la gracia, es físicamente imposible al hombre querer cumplir el precepto, porque, puesta la preponderancia carnal, la gracia no tiene virtud activa que baste para vencerla. Y de esto no duda Jansenio, pues dice que la deleitación superior determina intrínsecamente e insuperablemente mueve a la voluntad para que la acepte, quedando entonces la voluntad absolutamente privada de la potencia relativa para resistir, lo cual no puede admitirse sin incurrir en manifiesta herejía.

Pero dice Jansenio, que sin la deleitación preponderante de la gracia es imposible al hombre cumplir el precepto, como es imposible volar sin tener alas, como es imposible ver si ojos, oír sin oídos y andar derecho al que

tiene las piernas torcidas. Y lo mismo acontecería a aquel que, aunque tuviese ojos, estuviese sin luz para ver, porque tan imposible es ver al ciego que no tiene ojos, como al que tiene ojos pero no tiene luz, ya que la imposibilidad física no es otra cosa sino la que no puede superar las fuerzas naturales. Todo el mundo ve, pues, cuan insubsistente sea esta primera respuesta de Jansenio. Veamos la segunda, que no es, por cierto, más razonable.

Dice que en tanto todos los preceptos son posibles al hombre, en cuanto Dios puede dar a éste la gracia para hacérselos observar. Así, pues, según Jansenio, en tanto peca el hombre cuando quebranta algún precepto, en cuanto es capaz de poder recibir la gracia para cumplirlo. Pero si ello es así, lo mismo podremos decir que también el ciego puede ver y el sordo puede oír, pues Dios puede hacer que el uno vea y el otro oiga; pero mientras esto no haga, siempre será físicamente imposible que el ciego vea y que el sordo oiga.

Por tanto, el decir que para llamarse posible cualquier precepto basta que sea posible en el caso que Dios le de potencia para cumplirlo. Este es un modo de hablar vano y capcioso, inventando para disimular la verdad. Porque pre-

gunto: ¿qué auxilio puede recibir alguno de aquella gracia que podría tener, pero que al presente no tiene? Esto es lo mismo que decir que el hombre podría observar todos los preceptos si pudiese observarlos; pero que por ahora no puede. Si el enfermo, dice San Agustín, tiene necesidad de curarse para sanar, no podrá sanar si no le curan, por más que el lo quiera.

Y la tercera respuesta de Jansenio, dice: que toda la libertad del libre albedrío consiste en la complacencia y en el conocimiento del objeto deleitable, o sea, que la libertad del hombre consiste en el juicio indiferente con que el hombre conoce el bien o el mal de la acción, como, por ejemplo, en el homicidio, si conoce el mal de la culpa y el placer de la venganza. Que por eso dice en otro lugar que los impíos en tanto pecan en cuanto por medio de la ley conocen ya la malicia del pecado. A esto se responde que no se da jamás aquel juicio indiferente, esto es, el conocimiento del bien y del mal que, perteneciendo únicamente al entendimiento, pueda constituir la libertad del albedrío, que está en la voluntad; porque esta libertad no en otra cosa consiste que en la libre elección que la voluntad hace acerca de querer o no querer alguna cosa.

Y pasamos ya a hablar de la proposición tercera de Jansenio que dice, *que para merecer o pecar no es necesaria la libertad de indiferencia, que excluye la necesidad, sino que basta que no repugne la voluntad.* Y llega a asegurar que es una paradoja el decir que el acto de la voluntad en tanto es libre, en cuanto la voluntad puede aceptarlo o rechazarlo. Esta proposición, condenada también como herética, brota semejantemente del mismo sistema; porque puesto que la voluntad, cuando es movida de la deleitación preponderante, debe necesariamente seguirla, necesariamente se deduce de aquí ser bastante para merecer o pecar que el hombre quiera consentir a la deleitación, aunque no pueda dejar de querer y físicamente esté necesitado a querer. Doctrina con razón llamada monstruosa por el P. Serry, y aunque antes que por este autor, llamada herética por Santo Tomás.

Y con razón ha merecido tales calificaciones, ya que a todas luces es contraria a las divinas Escrituras. *Fiel es Dios,* dice el Apóstol, *que no sufrirá que seáis tantos más de lo que podéis, sino que os dará auxilio en la tentación para que podáis vencerla* (288). Pero

288. I Cor., X, 13.

Jansenio quiere que el hombre sea de tal modo abandonado de la gracia, que no pueda resistir a la tentación, de modo que sea necesario, que sucumba. Moisés dijo a su pueblo: *El manda miento que hoy os propongo no es sobre vuestras fuerzas* (289). Y el eclesiástico dice: *Bienaventurado el que pudo faltar y no faltó; el que pudo hacer el mal y no lo hizo* (290). Luego no basta para merecer que el hombre voluntariamente obre, sino que además es necesario que obre libremente, esto es, que pueda dejar de cumplir los preceptos y no esté necesitado a cumplirlos. Y lo mismo se entiende en cuanto al pecar, esto es, que para hacer el acto pecaminoso se requiere que tenga la gracia para abstenerse y que por su culpa no se abstenga. Ni vale decir, como responde a esto el impío Beza, que tal necesidad no depende de la naturaleza, sino del pecado original, por el cual el hombre voluntariamente está privado de la libertad, y por esto es justamente castigado cuando peca, aunque peque por necesidad. Porque a esto se responde, que si un criado por su culpa se rompiese las piernas, su dueño seria un in-

---

289. Deut., m, 11. 290. Eccles., XXXI, 10.

justo si, después de haberle perdonado la tal culpa, quisiese aún imponerle el que corra y lo castigase si no lo hiciese. "Tener por pecador, dice San Agustín, al que no hizo lo que no pudo hacer es suma maldad y locura".

Además, dado que el hombre pudiera merecer o desmerecer obrando por necesidad, sin potencia relativa para lo contrario, no sabría yo cómo podría conciliarse esto con lo que dice la sagrada Escritura en cien lugares donde manifestísimamente se atribuye al hombre la facultad de hacer o dejar de hacer, de hacer esto o aquello, pues no puede darse elección donde se obra por necesidad y sin libertad. Véase alguna que otra autoridad entresacada del sagrado texto. *Se os da opción; elegid lo que os plazca, y a quien principalmente debáis servir, acaso a los dioses de los Amorreos... yo y mi casa serviremos al Señor* (291). *Pongo hoy por testigos al cielo y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge, pues, la vida para que vivas tú y tu descendencia* (292). *Dios desde el principio constituyó al hombre y lo dejó en mano de sus consejos. Le*

291. Jos., XXIV, 15.

292. Deut., XXX, 19.

impuso sus mandatos y preceptos... Ante el hombre está la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que a el le guste, eso se le dará (293).

Y en el libro de los Hechos de los Apóstoles se lee (294). *Vos semper Spiritui Sancto resistis.* Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo. Obras del Espíritu Santo son, ciertamente, el llamar e iluminar el entendimiento y el mover al bien la voluntad; pero ¿cómo puede decirse que repugne al llamamiento, que rehace la inspiración, que resista a la gracia el que no cuenta con la gracia preponderante, y por esta causa debe necesariamente cede a la concupiscencia que prevalece?

Pero si es así, dice Jansenio, ¿cómo se verifica lo que dice San Agustín; a saber que nosotros necesariamente debemos hacer lo que más nos deleita, según las palabras tantas veces citadas: *Quod amplius delectat secuntum id operemur necesse est?* (295). Pero antes de responder a Jansenio, es necesario presuponer que San Agustín tenía que confutar muchas herejías que en su tiempo se levantaron sobre la naturaleza de la gracia, y que siendo ellas

293. Eccles, XV, 14.
294. VII, 51.
295. In epist. ad Gal., II, 49.

del todo diversas entre si tenía que hablar diversa y difusamente; y esta es la causa de que en algunos puntos haya hablado con alguna obscuridad. De lo cual luego aconteció que no sólo cada una de las escuelas católicas se gloría de tenerlo de su parte, aunque entre sí defiendan sentencias muy diferentes, sino que también Calvino y Jansenio, cuyos errores están ya condenados por la Iglesia, han tenido la osadía de invocarlo en su favor. De esto, pues, habemos de inferir, no que muchos de los pasajes de San Agustín sean erróneos, pero sí que necesitan de explicación, lo cual se ha de hacer confrontándolos con otros textos suyos en donde el santo más expresamente declara lo que sobre aquello siente. Ahora vengamos a la propuesta dificultad.

Ya dejamos advertido que la tan cacareada doctrina de San Agustín no debe ni puede entenderse de la deleitación indeliberada y antecedente a toda cooperación de la humana libertad, sino que se ha de entender de la deleitación deliberada consiguiente; porque en el caso en que el hombre libremente acepta la tal deleitación, ya ciertamente, es necesario que obre según ella. Y esto se prueba con lo que en otros lugares dice el santo Doctor, en los cua-

les confunde la deleitación con el amor, o por mejor decir, declara que la deleitación superior no es otra sino aquel amor deliberado y aquella afección que en nosotros predomina por nuestra libre elección. Complaciéndonos libremente en esa delectación, necesariamente tenemos que obrar según ella. De manera que, en sustancia, no quiere el santo decir con esto otra cosa sino que es necesario que la voluntad obre según aquello que deliberadamente ama más; por eso dice en cierto lugar que la deleitación es como un peso del alma que la atrae hacia sí, y en otro lugar dice también que este peso que atrae al alma es el amor que cada uno tiene.

Explica esto más claramente en otra parte, en donde escribe que nuestra atención debe siempre fijarse en que nosotros así nos ordenemos con el auxilio de Dios, que no seamos vencidos por las cosas inferiores y sólo con las superiores nos deleitemos (296). Esto es lo que dice cuando expresamente habla de la deleitación deliberada y libremente aceptada. Y esto es lo que dice también en otras muchas partes de su obras. De manera que, según San

---

296. Confess., lib. 6.

Agustín, la deleitación que incita a lo ilícito se puede muy bien y libremente reprimir, por parte del hombre, por medio de la razón dominante y con el auxilio de la gracia divina. Por eso nos exhorta el santo diciendo, que así nos deleite la justicia que venzamos por ella hasta las mismas lícitas deleitaciones (297). Lo cual todo aparece aún más claro si advertimos lo que añade el santo Doctor al texto controvertido, puesto que después de haber dicho que *es necesario que obremos según aquello que más nos deleita*, dice, *que es evidente que nosotros vivimos según lo que obraremos, y que obraremos aquello que amamos. Por lo cual, continua, en el caso que se nos presenten dos cosas opuestas, como son el precepto de la justicia y la costumbre carnal, cuando por diversas razones se aman las dos cosas, aquello finalmente se hará que más amáremos* (298). Así, pues, cuando el santo dice que es necesario que nosotros obremos lo que más nos deleita, no pretende otra cosa decir sino que necesariamente la voluntad debe obrar según lo que más ama, porque no siempre es esto verdad, como lo demuestra el mismo San Agustín,

297. In Joann., tr. 26.

298. In epist. ad Gal., núm. 54.

que dice en el libro de sus Confesiones: *No hacía lo que me agradaba con incomparable afición, y que hubiera podido hacer si hubiera querido*. Con lo cual nos da a entender que ya estaba movido de Dios para practicar el bien, y esto con un afecto indeliberado, *incomparable*, por el cual ya le deleitaba mucho más la virtud que el vicio, y hubiera podido ejercitar aquella si hubiera querido; pero él, resistiendo a la gracia, rehuía la virtud y se abandonada al vicio.

Además, si San Agustín hubiese creído que era necesario obrar según la mayor deleitación, no habría podido decir como dijo: *Te incitará la delectación ilícita de la concupiscencia; pero lucha, resiste, no consientas, y así se cumplirá aquello de que no vayas tras tus concupiscencias* (299). Dice, además, en otra parte, que de dos personas que tienen la misma tentación impura, sucede tal vez que la una consiente y la otra resiste; y ¿por qué? Responde que porque la una quiere guardar la castidad y la otra no (300). Habiendo dicho el santo ser necesario que nosotros obremos según lo que más nos deleita, podría dudarse si pretende

299. Serm. 155 de Verbo Ap. 300. Libr. 12 de Civ. Dei. cap. 6.

hablar de la deleitación deliberada o de la indeliberada.

Pero a esto se responde: si el santo pretendiera hablar de la indeliberada, querría consiguiente negar que la voluntad, para ser verdaderamente libre, fuera libre, no solo de la violencia, pero también de la necesidad; pero nosotros leemos que el santo en mil lugares enseña lo contrario, diciendo que el hombre, así en el bien como en el mal, obra sin necesidad; luego hablando de la deleitación predominante y vencedora, debe necesariamente entenderse que habla de la deliberada y consiguiente. Y ¿cuáles son estos lugares? Son muchos: he aquí alguno que otro: *Nuestra voluntad, dice, no sería voluntad si no estuviera bajo nuestra potestad, pues no nos es libre lo que no tenemos bajo nuestra potestad* (301).

En otro lugar, haciendo mención de aquel pasaje del Evangelio de San Mateo en que se habla de los buenos frutos que el árbol bueno produce, y de los malos que nacen del árbol malo, dice así: *El Señor, cuando dice que hagamos esto o aquello, nos demuestra que está en la potestad del hombre hacerlo o dejarlo*

301. Libr. 5 de lib. arb., n. 8.

de hacer... El que no quiere, pues guardar la ley, podría guardarla si quisiera (302). De todo lo cual claramente aparece cuán lejos está San Agustín de la idea que sustenta Jansenio cuando dice que la voluntad humana no es libre en su obrar de la necesidad, y mucho menos que esté necesitada a seguir la deleitación superior, que con su impulso necesariamente la mueva y la determine.

Pero para concluir, según nuestro intento, de probar que el Señor a todos da la gracia, próxima o remota, de la oración, para observar los preceptos, porque si así no fuera no se podría imputar como culpa su transgresión, basta ver cuáles sean las proposiciones contradictorias de las dos mencionadas proposiciones de Jansenio: Decía la primera: *Algunos mandamientos de Dios son imposibles de guardar aun a los hombres justos que quieren y se esfuerzan en guardarlos, según las presentes fuerzas que tienen, pues les falta la gracia por la que se les harían posibles.* La proposición católica, pues, contradictoria de la que contiene el error, será la siguiente: ningún precepto de Dios es imposible, a lo menos para

---

302. Libr. 2 de act. cum Tel. Manich., c. 3.

los justos que quieran observarlo y que para ello se esfuerzan; pues nunca les falta, según las fuerzas que al presente tienen, la gracia, próxima o al menos remota, con la cual pueden, al menos, impetrar el auxilio mayor para cumplirlos. Y adviértase aquí de nuevo que para evitar el error condenado no basta conceder la posibilidad absoluta de observar el precepto, porque una tal posibilidad la admiten también los jansenistas; sino que es además necesario admitir la posibilidad relativa a la actual deleitación carnal, que supera la de la gracia, para satisfacer el precepto cuando este obliga, o al menos para impetrar la gracia necesaria para observarlo; ya que precisamente en esto consiste el error de Jansenio, en negar la posibilidad, no absoluta, sino relativa.

La tercera proposición de Jansenio decía: *Para merecer y desmerecer en el estado de la naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta la libertad de coacción.* La proposición católica, pues, contradictoria a esta, será: para merecer y desmerecer, aun en el estado de la naturaleza caída, así para los justos como para los pecadores, se requiere la libertad, no sólo de violencia, sino también de la simple necesidad;

pues según la doctrina católica, para merecer o desmerecer se requiere que la voluntad sea libre de cualquier necesidad que la haga consentir determinadamente a una de las partes.

El P. Fortunato de Brescia, en su obra nuevamente dada a luz con el título de *Refutación del sistema de Cornelio Fansenio*, dice, que si este sistema fuese verdadero, habría que decir que la divina ley o sería vana o injusta; porque según el tal sistema, si prevalece la deleitación celestial, la voluntad seguiría determinadamente el impulso de esta deleitación terrena, y en esta caso la ley sería injusta, porque impondría un precepto físicamente imposible de ser observado por el hombre, ya que la voluntad necesariamente debería seguir a la tentación. En este caso sería inútil toda amenaza o amonestación de la Sagrada Escritura, y no habría ninguna acción humana que mereciera premio o castigo, ya que el hombre todo lo obraría por necesidad.

Por lo cual, a quien nos exhortase a vivir bien podríamos responder lo que escribía Eusebio a los fatalistas: "No tengo fuerzas, haré necesariamente lo que está predeterminado". Es decir, admitiendo un tal sistema, es necesario también admitir el maniqueismo que esta-

blecía dos principios, el uno bueno y el otro malo, y que decía proviniendo todas las acciones del uno o del otro principio, debía el hombre necesariamente seguir la que prevalecía. Ni hay que decir que tal necesidad en el sistema de la deleitación vencedora no se deriva del principio bueno o malo, como querían los Mani-queos, sino que proviene del pecado de Adán, que es la causa de esto; porque aquí no se disputa por cuál principio obre la voluntad necesariamente cuando es movida, sino si la voluntad después del pecado de Adán haya permanecido libre de la necesidad de obrar; y esto es lo que niegan los Jansenistas, los cuales quieren que la voluntad merezca o desmerezca, aunque esté necesitada a querer aquello a que la deleitación mayor la determina. Más, como bien advierte el mencionado P. Brescia, los libros de Arnaldo, de Ireneo, de Ventrochino y de otros Jansenistas, en tanto fueron condenados en cuanto en ellos se establecía el principio de Jansenio de las dos deleitaciones invencibles, según la superioridad de sus grados. Y concluye diciendo el citado autor: "Es manifiesto, pues, que el sistema de Jansenio totalmente favorece a los de Lutero y Calvino; y que, por tanto, no puede ser defendido por

ningún católico sin cometer el crimen de violar la fe. No se puede sostener un sistema en que, admitidos sus principios, es necesario admitir doctrinas abiertamente condenadas.

La doctrina católica, definida por el Concilio de Trento es: "Dios no manda imposibles, sino que al mandar amonesta que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas, y Él te ayuda para que puedas".

CAPÍTULO IV

DIOS A TODOS CONCEDE LA GRACIA DE ROGAR, SI QUIEREN, BASTANDO PARA ROGAR LA GRACIA SUFICIENTE QUE ES COMÚN A TODOS

Puesto que Dios quiere que todos se salven, y que en cuanto está de su parte a todos da las gracias necesarias para conseguir la salvación, hemos de decir también que a todos da la gracia de poder actualmente rogar (sin necesidad de otra nueva gracia), y con esto la gracia de obtener después todos los otros auxilios para observar los preceptos y salvarse. Pero

adviértase que cuando decimos que esto se hacen sin necesidad de otra nueva gracia, no se entiende que la gracia común de siempre la de rogar sin el auxilio de la gracia adyuvante, porque para ejercitar cualquier acto de piedad, además de la gracia excitante, se requiere también la gracia adyuvante, o sea cooperante; sino que se entiende que la gracia común da a cada uno el poder rogar actualmente, sin nueva gracia preveniente, que física o moralmente determine la voluntad del hombre a ejercitar la oración. Por lo cual primeramente enumeraremos los muchos que se podrían citar, que dan por cierta esta sentencia, y después la probaremos con la autoridad y con la razón.

El eminentísimo Cardenal de Noris prueba de propósito que el hombre, cuando el precepto obliga, ruega con sola la gracia ordinaria, si quiere, sin necesidad de otro auxilio; y dice al efecto: Puesto que para observar los preceptos y salvarse es necesario que roguemos, es necesario también que todos tengamos la potencia próxima de hacer bien, y por eso todos podemos rogar con la sola gracia ordinaria, sin necesidad de otro auxilio. De otra manera: si para tener la potencia próxima al acto de rogar se necesitase de otra potencia,

para ésta, se necesitaría otra gracia de potencia, y así el proceso sería infinito y no estaría ya en la mano del hombre el cooperar a su salvación.

El mismo autor en otro lugar confirma aún más distintamente la misma doctrina, diciendo que en el presente estado se da a todos el auxilio *sine quo*, esto es, la gracia ordinaria, la cual, sin necesidad de otros auxilio, produce la oración, con la cual se impetra después la gracia eficaz para observar los preceptos. Y en este supuesto es como se ha de entender el axioma universalmente recibido en las escuelas: *Facienti quo est in se, Deus non denegat gratiam*: Dios no niega la gracia al que hace lo que está de su parte; esto es: Dios no niega la gracia eficaz para practicar las cosas difíciles a todo aquel que ruega, haciendo así buen uso de la gracia suficiente, con la cual puede ya practicar las cosas fáciles, como es el acudir a Dios por medio de la oración.

Así siente también Ludovico Tomassino (303), el cual se maravilla de aquellos que quieren que los auxilios suficientes no basten en efecto para hacer cualquier pecado. Dice, pues,

303. In tract. consensus scholae de gratia, c. 8.

sobre esto, que la gracia suficiente para que pueda en verdad llamarse tal, debe dar al hombre la potencia próxima y expedita para realizar el acto bueno; pero cuando para realizar este acto se necesita otra gracia la eficaz, el hombre que no tenga la gracia eficaz, a lo menos mediata, necesaria para la salvación, ¿cómo puede decirse que la gracia suficiente le dé esta potencia próxima y expedita?

Cuando dice Santo Tomás: *Dios no deja de realizar lo que es necesario para la salvación* (304). Es cierto, por una parte, que Dios no está obligado a darnos sus gracias, porque las gracias no son obligaciones; pero por otra parte, supuesto que nos impone los preceptos para que los guardemos, está obligado a darnos los auxilios necesarios para guardarlos; y así como Dios nos manda actualmente observar todo precepto en el tiempo en que urge su cumplimiento, así también actualmente debe él suministrarnos el auxilio, al menos mediato o remoto, necesario para observar el precepto, sin necesidad de otra gracia no común a todos. De aquí, concluye Tomassino, que para decir que la gracia suficiente baste al hombre para salvarse, y que a su

304. I p. q. 49, a. 2, ad 3.

vez la gracia eficaz sea necesaria para observar toda la ley, es necesario decir que la gracia suficiente basta para rogar y para poner en ejecución otros actos fáciles, y que por medio de éstos se obtiene luego la gracia eficaz para cumplir las cosas difíciles. Y esto es, sin duda, según la doctrina de San Agustín, el cual enseña que *por lo mismo que firmemente creemos que Dios no manda cosas imposibles, somos ya amonestados de lo que debemos hacer cuando se trata de cosas ordinarias y de lo que debemos pedir cuando nos encontramos en circunstancias extraordinarias y difíciles* (305). Sobre cuyo texto, concluye diciendo que *las obras fáciles o menos perfectas las podemos hacer sin necesidad de pedir a Dios nuevos auxilios, los cuales se han de pedir cuando se trata de cosas más dificultosas*. Aporta también Tomassino la autoridad de San Buenaventura, de Scoto y de otros a este propósito, y dice: Todos estos admiten los auxilios verdaderamente suficientes, con los cuales a veces se conforma la voluntad y a veces no.

Pero vengamos ya a ver las pruebas de esta sentencia. Primeramente del Apóstol, el cual

305. De nat. et grat., c. 69, n. 85.

nos asegura que Dios es fiel y que no permitirá que seamos tentados más de lo que nuestras fuerzas consienten, sino que siempre nos dará los auxilios, o inmediatos o mediatos por medio de la oración, para resistir a los asaltos del enemigo. *Fiel es Dios, quien no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas, sino que con la tentación os dará la gracia para que podáis resistirla* (306). Jansenio dice que este texto se ha de entender de sólo los predestinados; pero esta errónea limitación no tiene fundamento alguno, porque San Pablo escribe a todos los fieles de Corinto, que ciertamente no podía suponer fuese todos predestinados. Por lo cual rectamente Santo Tomás lo entiende dicho generalmente para todos, y añade que Dios no sería fiel si no nos concediese, en cuanto está de su parte, las gracias por medio de las cuales podamos conseguir la salvación (307). Se prueba además nuestra sentencia con todos aquellos lugares de la Escritura con que el Señor nos exhorta a convertirnos y a recurrir a él para demandar las gracias necesarias a nuestra salvación, con la promesa de escucharnos si así lo hacemos: *Convertíos a mis reprensio-*

---

306. I Cor., X, 13. 307. Lect. I, in cap. 1, ep. I, ad Cor.

nes: mirad que os comunicaré mi espíritu y os enseñaré mi doctrina. Mas ya os estuve yo llamando y vosotros no respondisteis; os alargué mi mano y ninguno se dio por enterado... Menospreciasteis mis consejos y ningún caso hicisteis de mis reprensiones... Por eso Yo también miraré con risa vuestra perdición y me mofaré de vosotros cuando os sobrevenda lo que temiais (308). El cardenal Belarmino dice que esta exhortación sería irrisoria si Dios no concediese a los pecadores el auxilio, al menos mediato, de la oración para convertirse. Además de que en el mismo texto ya se expresa la gracia interna con la cual Dios llama a los pecadores y les da el auxilio actual para convertirse si quieren. En otras partes de la Escritura leemos: *Venid a mí todos los que andáis agoviados y cargados, y Yo os aliviaré* (309). *Venid y arguizme, dice el Señor...* (310). *Pedid y se os dará* (311). Y lo mismo nos dice el Señor en mil otros lugares de los cuales ya muchos quedan referidos. Luego si Dios no diese a todos la gracia de recurrir a él actualmente para poderle rogar, serían vanas todas

308. Prov., I, ex V. 20.
309. Matth., XI, 28.
310. Is., I, 18.
311. Matth., VII, 7.

estas exhortaciones e invitaciones, en que dice: *venid todos y yo os aliviaré; pedid y recibiréis*.

Se prueba en segundo lugar nuestra proposición, y muy claramente, con el texto del Concilio de Trento en la sesión 6 al cap. 13. Ruego al lector que lea con atención esta prueba del Tridentino, la cual, si no me engaño, me parece evidente. Decían los novadores que estando el hombre privado del libre albedrío por el pecado de Adán, nada obra su voluntad al presente en los actos buenos, sino que es pasivamente inducida a recibirlos de Dios, sin que ella los produzca: y de aquí inferían que es imposible la observancia de los preceptos a aquellos que no son movidos eficazmente y predeterminados de la gracia para evitar el mal y obrar el bien. Contra este error pronunció el Concilio la sentencia tomada de San Agustín (312): *Deus imposibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis*.

El Concilio, pues, a fin de probar contra los herejes que los preceptos divinos a nadie son imposibles, ha declarado que todos los

312. De nat. et grat., cap. 44, n. 50.

hombres tienen a su disposición los auxilios para obrar el bien, o al menos la gracia de la oración, con la cual obtienen auxilios mayores para ello. Lo cual no es otra cosa que decir que todos con las gracias comunes pueden practicar las cosas fáciles, como es el hacer oración, sin necesidad de otra gracia extraordinaria, y rogando pueden también impetrar la fuerza necesaria para las cosas difíciles, según la doctrina de San Agustín, ya arriba referida. Así, pues, según el Concilio, los divinos preceptos a todos son posibles, a lo menos por medio de la oración, con la cual se obtienen después auxilios mayores para observarlos. Si, pues, Dios a todos ha impuesto sus preceptos, y a todos ha hecho posible su observancia, al menos mediatamente por medio de la oración, necesariamente debe concluirse que todos tienen la gracia de rogar; de otra manera, a quien esta gracia faltase no sería posible la observancia de los preceptos. Y así como el Señor por medio de la oración da la gracia actual para obrar el bien, y con esto hace posible todos sus mandamientos; así también da a todos la gracia actual para obrar el bien, y con esto hace posible todos sus mandamientos; así también da a todos la gracia actual de rogar; pues de

otra manera a quien no tuviese esta gracia se le harían imposibles los preceptos, pues este tal ni siquiera por medio de la oración podría impetrar el auxilio para observarlos.

Esto supuesto, ya no vale decir que aquellas palabras *Monet* (Deus) *facere quod possis, et petere quod non possis*, se deban sólo entender del poder rogar y no ya del rogar actualmente; porque si la gracia común y ordinaria no diese otra cosa que el poder rogar, y no el rogar actualmente, no habría dicho el Concilio, *Monet facere quod possis et petere quod non possis*, sino que habría dicho, *Monet posse facere, et posse petere*. Además, si el Concilio no hubiese querido declarar otra cosa sino que cada uno puede observar los preceptos, o que puede rogar para impetrar la gracia de observarlos, y no hubiese sido su intento hablar de la gracia actual, no habría dicho *Monet facere quod possis*, porque el *monet* propiamente se refiere a la actual operación, e importa no sólo el instruir la mente, sino el mover la voluntad a hacer aquel bien que ella actualmente puede practicar. Habiendo, pues, dicho *Monet facere quod possis, et petere quod non possis*, expresa muy claramente no sólo el poder obrar y el poder rogar, sino también el

actualmente obrar y el actualmente rogar; mientras que si el hombre para obrar y rogar en realidad tuviese necesidad de otra gracia extraordinaria que aun entonces no tiene, ¿cómo le amonestaría el Señor a hacer o a buscar lo que en realidad no puede hacer ni buscar sin la gracia eficaz?

Sabiamente hablando sobre este punto el P. Fortunato de Brescia, dice así: si no fuese dada a todos la gracia actual de rogar, sino que para rogar se necesitara la gracia eficaz, que no a todos se da, el rogar sería a muchos cosa imposible, a saber, a todos aquellos quienes falta esta gracia eficaz: y así falsamente se diría que Dios nos amonesta que pidamos lo que no podemos, porque amonestaría hacer una cosa para cuyo cumplimiento falta el actual auxilio, sin el cual no puede cumplirse. Así, pues, la divina admonición para obrar y rogar, debe entenderse del obrar y rogar en acto, sin necesidad de otra alguna gracia extraordinaria. Y esto es cabalmente lo que quiere darnos a entender San Agustín, cuando dice: *Con esto somos amonestados de lo que debemos hacer en las cosas fáciles y pedir en las difíciles*; porque supone que si no todos tienen la gracia de hacer las cosas difíciles, todos a lo menos

tienen la gracia de rogar, cosa que es tan fácil a todos; como también supone el santo lo mismo cuando dice lo que luego nos enseñó el Tridentino: *Dios nos amonesta a hacer lo que podemos y a pedir lo que no podemos*.

Yo no sabría de que otro modo puede explicarse el citado texto del Tridentino, si la gracia suficiente no diese a todos el poder actualmente rogar sin la gracia eficaz, supuesta por los contrarios la necesidad de realizar todo acto bueno. Y supuesta la tal necesidad, como ellos quieren, no sabría tampoco comprender como podría tener lugar aquel otro documento del mismo Concilio: *Dios no abandona a los que una vez haya justificado con su gracia, si no es por ellos antes abandonado* (313). Porque digo yo: si también para actualmente rogar no basta la gracia suficiente ordinaria, sino que se requiere la eficaz no común a todos, en este caso sucedería que cuando el justo fuese tentado a cometer el primer pecado mortal, y Dios no le diese la gracia eficaz, a lo menos de rogar para obtener la fuerza para resistir, no resistiendo él entonces a la tentación, debería mejor decirse, que el justo es de Dios abando-

313. Sess. 6, cap. 11.

nado antes que él abandone a Dios, puesto que le falta la gracia eficaz necesaria para resistir.

Oponen los adversarios un cierto lugar de San Agustín, en que parece declarar el santo que la gracia de la oración no a todos se concede (314). Mas sabiamente responde a esto el Cardenal Sfondrati, diciendo que una cosa es que los pecadores no hagan oración, otra que no tengan la gracia para poder orar. No dice San Agustín que falte a alguno la gracia de hacer oración como se debe, sino que solamente dice que a las veces nuestra oración es tan floja y tibia, que es casi nula, no porque nos falte el divino auxilio para rogar mejor, sino por culpa nuestra que esteriliza las gracias de Dios. Sobre el citado texto de San Agustín escribe también el Cardenal de Noris que con la oración tibia a lo menos se obtiene también la oración más fervorosa, y con ésta por fin se obtiene la gracia eficaz para observar los preceptos. Y esto lo confirma con la autoridad del mismo santo Doctor, el cual, sobre el salmo XVII, escribe así: *Yo dirigí a ti mis preces con libre y provechosa intención,*

314. Libr. de div. quaest. ad Simp., q. 2, a. 21.

porque para que pudiera tenerlas, me escuchaste cuando más flojamente oraba.

Ni obsta tampoco aquello que sobre las palabras de San Pablo, *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, dice el mismo San Agustín; a saber: que el Espíritu Santo es el que nos hace rogar y el que nos inspira el afecto para ello, porque el santo con esto no quiere decir otra cosa contra los Pelagianos, sino que ninguno puede rogar sin la gracia. Y así lo explica él mismo comentando el salmo LII, donde dice: *Lo que tú haces con el don de él, se dice que lo hace él; porque sin él tú no lo harías.*

En tercer lugar se prueba nuestra sentencia con lo que los santos Padres nos dicen. San Basilio escribe (315), que cuando Dios permite que el hombre sea tentado lo hace para que él resista pidiendo la divina voluntad, esto es, la gracia para conseguir la victoria. Supone, pues, el santo que cuando el hombre no tiene el auxilio bastante para vencer la tentación, a lo menos tiene el auxilio actual y común de la oración para obtener la gracia mayor que necesita. San Juan Crisóstomo dice en cierta parte (316):

315. Libr. mor. summar., sum. 62, cap. 3.
316. In cap. 3 ad Gal., vers. 21.

Dio la ley que pusiera en descubierto las heridas, para que así desearan al médico. Y en otra (317): *Ni puede excusarse alguno, que no quiso vencer al enemigo, cuando cesó de orar.* Que es decir: Si alguno no tuviese la gracia necesaria para orar actualmente, y con ella el auxilio para resistir, podría excusarse en el caso de que quedara vencido. Lo mismo dice San Bernardo (318): *¿Qué somos nosotros? ¿o cuál es nuestra fortaleza? Esto es lo que Dios pretendía, que viendo nosotros nuestra deficiencia y que no podemos contar con otro auxilio, nos acojamos a su misericordia con toda humildad y rendimiento.* Así, pues, el Señor nos ha impuesto una ley imposible a nuestras fuerzas naturales, a fin de que recurriendo a él por la oración, obtengamos las fuerzas para observarla: por lo cual aparece que si se negara a alguno la gracia de actualmente rogar a este tal de hecho se le haría imposible el cumplimiento de la ley. *Muchos,* dice el mismo San Bernardo, *se quejan de que les falta la gracia; pero con mucha más razón la gracia se puede quejar de que le faltan muchos.* Tiene muchos más motivos el Señor de quejarse de nosotros, porque faltamos a la gra-

317. Hom. de Moysi.

318. Serm. 5 de Guad.

cia con la cual nos asiste, que nosotros de quejarnos de que nos falta la gracia.

Más ningún otro santo Padre habla sobre este punto más claro que San Agustín. En una parte, dice (319): *A ninguno se niega la gracia de rogar y de obtener con la oración el auxilio para convertirse; si así no fuera, cuando faltare esta gracia no podría imputársele a culpa si no se convierte.* En otro lugar (320) enseña que el hombre es impotente para observar toda la ley, y que no tiene otro medio para ello que impetrar el auxilio para cumplirla por medio de la oración; con lo cual supone ciertamente que el Señor a todos concede la gracia de rogar actualmente, sin necesidad de otro auxilio extraordinario, no común a todos; pues de otra manera, si faltase este otro auxilio especial, ningún arbitrio nos quedaría para observar actualmente todos los divinos preceptos, al menos los más difíciles. Y pues que así habla el santo, no puede decirse que entienda que la gracia suficiente da solamente la potencia, sino también el acto de rogar; porque en cuanto a la potencia, es cierto que se da por la gracia suficiente aun

319. Libr. 3 de lib. arb. cap. 19, n. 53.

320. Cap. 43 et lib. de Div. Quaest. ad Simp., q. 1, n. 14.

para las obras difíciles; luego ciertamente pretende el santo Doctor que las cosas fáciles, como es el orar, puede actualmente cumplirlas cualquiera con la gracia suficiente, y las difíciles con el auxilio que después se impetra por medio de la oración.

Sobre todo hacen al caso dos textos de San Agustín. El primero dice (321) ser cierto que nosotros observamos los preceptos si queremos; dice además, que para quererlos observar y para observarlos en efecto, debemos orar. Luego a todos se nos da la gracia de orar, y con ella el poder obtener la gracia abundante con que podemos observar los preceptos; pues si para rogar actualmente necesitáramos de la gracia eficaz, no siendo ésta común a todos, aquellos que no la tuvieran no podrían observar, ni siquiera tendrían la voluntad de observar los preceptos.

El segundo texto es aquel (322) en que el santo responde a los monjes Adrometinos, los cuales decían así: Si es necesaria la gracia y sin ella nada se puede hacer, ¿por qué me han de corregir lo que no puedo hacer y no tengo la gracia para hacerlo? Rogad más bien al Señor por mí para que me de esta gracia. El san-

321. De grat. et lib. arb., cap. 16. 322. De correp. et grat., cap. 3.

to, pues, les respondió: *Vosotros debéis ser corregidos, no porque no obráis sin tener la fuerza, sino porque no oráis para tener esta fuerza.*

Pues bien, si el santo no hubiese creído que todos tienen la gracia, con la cual ruegan, si quieren, sin necesidad de otro algún socorro, no habría podido decir que estos tales habían de ser corregidos porque no oraban, porque ellos hubieran podido replicar: si yo no debo ser corregido cuando no obro porque no tengo la gracia especial de obrar, de la misma manera no puedo ser corregido si no ruego cuando no tengo la gracia especial de actualmente rogar. En otro lugar dice asimismo el santo que los hombres, cuando obran bien, deben dar gracias a Dios que les da fuerza para ello; pero cuando no lo obran deben rogar para recibir esta fuerza que no tienen. Santo Tomás no habla especialmente de la oración, pero supone por cierto lo que nosotros aseguramos cuando dice que pertenece a la divina Providencia el que a cada uno provea de las cosas necesarias a su salvación, mientras no lo impidamos de nuestra parte (323). Puesto, pues, de una parte que Dios a

323. De verit., q. 14, art. 11.

todos da las gracias necesarias para la salvación, y de otra que para rogar es necesaria la gracia que nos suministra el poder en realidad rogar, y con el ruego obtener después el auxilio mayor para obrar lo que sin él, con el auxilio ordinario, no podríamos hacer, debemos necesariamente decir que Dios a todos da la gracia suficiente de actualmente orar si quieren, y esto sin necesidad de otra gracia eficaz.

Allégase a esto lo que dice Belarmino, respondiendo a ciertos herejes que de aquellas palabras del Salvador, *Nadie puede venir a mí, si mi Padre no lo trae,* inferían que no se puede uno acercar a Dios si no era de él como arrastrado: Respondemos, escribe Belarmino, *que de esto sólo se concluye que no todos tienen el auxilio eficaz con el que efectivamente crean; pero no que no todos tengan, a lo menos, el auxilio con el que puedan creer, o con el que puedan demandar el tal auxilio.*

Vengamos en tercer y último lugar a examinar la razón de esta sentencia. El doctísimo Petavio, con Duvalio y otros teólogos, formula esta pregunta: ¿Por qué Dios nos impone cosas que no podemos observar con la gracia común y ordinaria? Y responde: porque quiere que recurramos a él con la oración, según hablan co-

múnmente los santos Padres, como ya arriba habemos indicado. De aquí deduce que debemos tener por cierto que todos tienen la gracia de actualmente rogar y con la oración alcanzar el auxilio mayor para cumplir lo que no podemos con la gracia común; por otra parte Dios, si así no fuera, nos habría puesto una ley imposible, la cual razón es incontestable. A esta puede añadirse aquel otro argumento, que si Dios a todos manda el actual cumplimiento de los preceptos, debe necesariamente suponerse, que también da comúnmente a todos la gracia necesaria para la actual observancia de ellos, al menos mediatamente por medio de la oración. A fin, pues, de que la ley sea racional y justo también el castigo destinado a los que no la observan, es necesario que todos tengan la potencia suficiente, a lo menos mediata por medio de la oración, para cumplir en realidad y efectivamente los preceptos, y esto sin necesidad de otro auxilio no común a todos; si así no fuera, faltando esta potencia mediata o sea remota para actualmente orar, no podría decirse que Dios conceda a todos la gracia suficiente para observar actualmente la ley.

Tomasino y Tournely acumulan y exponen otras muchas razones en confirmación de esta